LA PROBLEMÁTICA DEL "ESSE" TOMISTA

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Ofrecemos a nuestros lectores la traducción del artículo del p. Cornelio Fabro titulado *La problematica dello "ESSE" tomistico* que apareciera publicado en *Aquinas*, II (1959), pp. 194-225, y posteriormente en *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969, pp. 103-133. Al realizar este trabajo y teniendo en cuenta que la revista *Diálogo* no es solamente filosófica sino que cuenta con lectores de los más variados campos del saber, optamos por traducir también los textos latinos. Con esto se pierde algo del fino trabajo exegético del p. Fabro pero logramos que esté al alcance de más personas. Aquellos más avezados en filosofía siempre tendrán al alcance y para la consulta los originales tomistas.

Esta investigación no tiene la intención de hacer una exposición coompleta de la problemática tomista del *esse*, sino solamente esclarecer el "paso semántico" del sínolo *ens* a sus principios que son la *essentia* y el *esse*. Hay una doble *resolución (resolutio)* del *ens* y por lo tanto su problemática también es doble. La primera y fundamental resolución, según Aristóteles, corresponde a la doble pregunta que yo me puedo hacer acerca de todo ente real: ¿qué "cosa" es eso (*quid sit*)? y ¿"si" eso es (*an sit*)?[1]: la primera mira a la esencia y a la naturaleza de una cosa en sí misma (hombre, caballo...), mientras que la segunda mira a su realidad en acto o a su existencia, si así queremos llamarla (posibilidad, realidad...). La segunda resolución puede presentarse como una profundización de la primera en cuanto que se pregunta o interroga acerca de la "cualidad" del *esse* que es el acto de presencia del *ens*, la cual es también doble: presencia a la mente (*esse logicum*) y presencia en la realidad (*esse reale*)[2]. El acto de presencia lógica explícita se da en el juicio, y es allí donde se conjuga precisamente el verbo *esse*.

---

[1] *Anal. Post.*, II, 2. 53b 9.

[2] *Metaph.*, IX, 1051a 34 ss.

Es claro que estas determinaciones son de naturaleza puramente analítica y se restringen a la esfera fenomenológico-óntica. Corresponde a la metafísica avanzar hacia la determinación de la estructura de la *essentia*, así como también llegar a la cualificación definitiva del *esse* y de las relaciones entre *essentia* y *esse*. La originalidad teorética de la especulación de Santo Tomás, y en esto se diferencia del pensamiento clásico -tanto platónico como aristotélico-, del pensamiento patrístico y de la especulación de su época, fue su definido propósito de dar al *esse* el significado de "acto" emergente por excelencia. Dicho en otras palabras es el "paso" del *esse* funcional (*esse in actu*) de las metafísicas de la "forma" al *esse* actual (*esse ut actus*) que es el *esse* siempre acto y solamente acto. Desde aquí podemos avanzar hacia una doble resolución interna del *esse*: aunque el esse-en-acto sea doble -en la mente y en la cosa[3]-, el esse en acto de las cosas es "fundante" respecto del esse en acto de la mente; del mismo modo como el esse en cuanto tal se dice tanto de la esencia (*quid sit*) como del *esse* (*an sit*), que es la actualidad principal.

Pero la reflexión metafísica se puede detener en el *esse* considerado como "realización" de la esencia, lo que tradicionalmente se significa con la palabra de "existentia", la cual indica el "hecho" de una realidad en acto y por lo tanto el "paso" de la esencia del "estado" de posibilidad a su "realidad", lo cual se describe como "estar fuera de la nada y de las causas" (*positio extra nihilum et extra causas*). En el Cristianismo y en toda filosofía cristiana esta "positio" tiene su fundamento en un acto libre creativo de la voluntad de Dios y por eso su modo de entender el *esse-in-actu* se distingue radicalmente de todas las concepciones anteriores propias del pensamiento clásico, los cuales, porque les faltaba el concepto de creación, se detenían en el "esse-forma". Una indicación muy sugestiva para profundizar en el significado del *esse* fue la revelación del nombre de Dios, quien se presentó a Moisés como "Soy el que soy" (*Ego sum qui sum*) en Éxodo 3,14. Sin

[3] "*Esse* se dice de dos maneras: de un modo significa *actus essendi*; de otro modo significa la composición de la proposición, a la que el alma llega conjugando el predicado al sujeto" (*S.Th.* I, q. III, a. 4 ad 2).

embargo parecería que tanto la tradición hebrea como gran parte de la tradición patrística tomaron esta noción en sentido atributivo y no constitutivo, es decir como "cualidad" de la existencia de Dios que no tiene ni pasado ni futuro sino que es eternamente presente en sí en la posesión plena e inmutable de sí. Por el contrario, la existencia de la creatura es un predicado contingente y constituye por lo tanto una cualificación extrínseca: la realidad del ente está dada por la esencia en acto. Este acto es doble: uno intrínseco a la esencia o sea su forma (sustancial o accidental) según la cual la cosa está en acto, y otro es el acto actuante extrínseco o sea la causalidad divina que pone en acto cada una de las cosas.

Todo esto es claro y nadie lo discute, tampoco Santo Tomás. Pero el Angélico, en un segundo momento, ha logrado invertir, mediante el análisis metafísico, la noción de *esse* en lo que hemos llamado el paso del "esse-in-actu" al "esse [ut] actus". Este paso comporta un cambio radical tanto en el concepto de creatura, como en el concepto de Dios. Este cambio se verifica como entre dos polos. De un lado la primera proposición boeciana ("Diverso es el *esse* y *id quod est*: *pues el mismo esse todavía no es*. En cambio lo que es, *recibida la forma de ser*, es y está"[4]), donde el *esse* puro no es y no significa nada según todo lo que había afirmado Aristóteles[5]. En el otro extremo, la determinación tomista de Dios como *ipsum esse subsistens* y de la creatura como síntesis de esencia y de acto de ser participado donde el *esse* puro tiene su relevancia semántica y metafísica suprema. Esta noción, tal como aparece en Santo Tomás, no se encuentra, según mi modesto juicio, en ninguna otra forma de pensamiento clásico o patrístico, sino que es una conquista totalmente original que deriva de la convergencia de la especulación platónica sobre el *esse* y de la metafísica aristotélica del acto y de la potencia; el significado y modo de esta convergencia puede expresarse de la siguiente manera: al llevar al límite las nociones de *esse* y

---

[4] "Diversum est esse et id quod est: *ipsum enim esse nondum est*. At vero id quod est, *accepta essendi forma*, est atque consistit". *De Hebdomadibus* (Quomodo substantiae...) Prop. I; P.L. 64, 1361 B.

[5] *Periherm.*, 3, 16b 22.

de acto, Santo Tomás ha considerado a la una como fundamento de la otra al punto que el acto absoluto y primero tanto en dignidad como en realidad es el *esse*.

Esta elevación del *esse*, como *actus essendi*, a *primum metaphysicum* ha tenido como mediación -como ya hemos dicho- la especulación neoplatónica sobre el *esse* y en particular la obra del De Causis y del Pseudo Dionisio, a quien Santo Tomás expresamente se remonta desde los primeros escritos. Algunos pocos ejemplos alcanzan para demostrarlo:

In I Sent., d. 8, q. I, a. 1: "La tercera prueba (*ratio*) se toma de las palabras del Dionisio quien dice que el esse, es anterior a todas las otras participaciones de la divina bondad, como el vivir, el entender y otras semejantes, y casi principio de las otras conteniéndolas en sí a todas, como unidas en sí en cierto modo; y así, el mismo Dios es principio de todas ellas[6] y todas son como uno en él". Un poco antes, aunque sin nombrar al Dionisio, escribe: *Ibid*, d. 2, q. I, 1 ad 2: "Aunque las bondades participadas en las creaturas sean diferentes según su razón, sin embargo guardan un orden entre sí y una incluye a la otra y una se funda sobre la otra; como en el entender se incluye el vivir y en el vivir se incluye el *esse*; y así no se reducen a diversos principios sino a uno". Esta "reductio trascendentalis" es la que constituye la *emergencia* metafísica del *esse* tomista como acto primero.

Ver. 22, 6 ad 1: "No es verdad que el entender sea más noble (*nobilius*) que el *esse*, sino que se determina por el *esse*: más aun el *esse* es más noble que aquél, según dice el Dionisio en el c. V *De divinis nominibus*".

---

[6] Las ediciones de Parm. y Mandonnet traen la expresión "divinum" pero no tendría sentido. El contexto pide la lectura de "omnium" y también aparece en los manuscritos. Dispongo de esta aclaración gracias a la cortesía del P.A. Dondaine, O.P., Presidente de la Comisión para la edición leonina, que agradezco sinceramente.

Pero la semántica técnica del *esse* es dialéctica: *S.Th.* I, q. 4, a. 2 ad 3: "Como dice Dionisio: aunque el mismo ser (ipsum esse) es más perfecto que la misma vida, y la misma vida, más perfecta que la sabiduría, si se los considera en cuanto que se distinguen de razón; sin embargo el viviente es más perfecto que el mero ente porque el viviente también es ente y el sabio es ente y viviente. Por tanto, aunque *ens* no incluya en sí viviente y sabio, porque no es preciso que lo que participa el ser (esse) lo participe según todos los modos de ser, sin embargo, el ser de Dios incluye la vida y la ciencia, porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltar a quien es el mismo ser subsistente".

Y un poco más adelante, en el mismo sentido: *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 5 ad 2: "El *esse*, tomado simpliciter según que incluye en sí toda la perfección de ser, está por sobre la vida y todas las perfecciones subsiguientes. Así pues, el *esse* precontiene en sí todos los bienes que se siguen de él; y en este sentido habla Dionisio. -Pero, si se atiende al mismo esse en cuanto considerado en esta o aquella cosa, las cuales no abarcan toda la perfección del ser, sino que tienen el esse imperfecto como es el esse de toda criatura, entonces es evidente que el mismo ser con otra perfección sobreañadida es más eminente. De donde dice Dionisio que "los seres que viven son mejores que los que sólo existen, y los inteligentes mejores que los vivientes".

Sigamos los dos momentos principales de la articulación metafísica de este cambio de rumbo que se anuncian en los textos, sirviéndonos para esto del mismo comentario de Santo Tomás al *De divinis nominibus*.

El texto principal de Dionisio está en *De div. nom.* c. V, 5 que según la versión vulgata, que es la que sigue Santo Tomás, dice así: "Et ante alias ipsius participationes, esse propositum est et est ipsum secundum se esse senius eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse; et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia illa esse participant; magis autem, et ipsa secundum seipsa omnia, quibus existentia participant, ipso secundum se esse

participant et nihil est existens, cuius non sit substantia et aevum, ipsum esse" (ed. Taur. 1950, p. 230, n. 266)[7].

En el comentario Santo Tomás pone de relieve la emergencia metafísica del *esse* a partir del interior del concepto de acto y lo hace en dos momentos: un momento intensivo formal y otro intensivo actual:

a) (Emergencia formal) "Que el *esse* per se sea anterior y más antiguo (senius) que la vida per se y la sabiduría per se, lo muestra de dos modos. Primero: cuando dice que *cualquiera que (quaecumque)* participa de las otras perfecciones, primero *participa* del mismo *esse*: en efecto, primero se entiende ente que uno, viviente, sabio" (c. V, lect. 1).

b) (Emergencia actual) "En segundo lugar porque el mismo esse se compara a la vida y a las otras cosas como lo participado al participante; puesto que la misma vida es cierto ente y así el esse es anterior y más simple que la vida y las otras cosas y se compara a ellas como acto de las mismas. Y por eso dice que no sólo aquellas cosas que participan de otras participaciones primero *participan* del mismo esse sino *más aún*: *todas las cosas* que son denominadas *per se*, como la vida en sí misma, la sabiduría en sí misma y las otras cosas semejantes *de las cuales los existentes* participan, participan del mismo esse en sí mismo; puesto que nada es existente cuyo mismo esse por sí (o de suyo) no sea sustancia y duración, es decir forma participada para subsistir y durar. De donde como la vida es cierto existente, también la vida participa del mismo esse".

* * *

[7] "El *esse* viene antepuesto aún antes que las otras participaciones suyas, y el mismo ser *secundum se* es más antiguo (*senius*) que lo que es *per se* vida (*vitam esse*) y que lo que es *per se* sabiduría (*sapientiam esse*) y que las otras semejanzas divinas; y todo lo que existe participando de algo, antes de participar de alguna cosa participa del *esse*; más aun, todas las cosas que son en sí mismas y de las cuales participan los existentes, participan del mismo *esse secumdum se*, y nada es existente cuya sustancia y evo no sea el mismo esse".

Podemos entonces indicar una "progresión" en la noción tomista de *esse*: Hay una "noción inicial" de *esse* (como de *ens*), que es el acto del ente en el sentido más inmediato, aquello que Santo Tomás alguna vez indica como "esse commune"[8]: el *esse* puede indicar cualquier realidad o actualidad, la esencia (*blancura*) y el *actus essendi*, la pertenencia al orden real o al orden lógico[9]. La llamamos noción inicial porque recién cuando se la advierte, cuando se reflexiona sobre ella, es cuando se inicia la investigación metafísica, aunque en este primer momento semántico es igual y común a todas las filosofías porque expresa la instancia de toda filosofía que es el intento de determinar la verdad del ser en cuanto ser.

El texto tomista que más ejemplifica el paso de la noción inicial de *esse* (*a*) a la noción metodológica de ser estructural (*b*) y a la noción terminal de *esse* intensivo (*c*) es la lect. 2 del Commento *In Boeth. De Hebdomadibus*: a)"El mismo *esse* es universal; de donde él mismo sin duda es participado en las otras cosas, pero no participa de nada... Porque el mismo *esse* se significa como abstracto (*ut abstractum*), mas *aquello que es* como concreto".b) "Pero lo que es o *ens*, aunque sea universalísimo, sin embargo se dice concretivamente y por lo tanto participa del mismo *esse*... al modo como el concreto participa de lo abstracto... Es evidente que *lo que es* puede participar de algo. Sin embargo se debe considerar que como el ser (*esse*) y lo que es (*quod est*) difieren en las cosas simples según la intención, en los

[8] Cf. *Prooem. in Metaph.*: "*Ens commune*, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes universales causae".

[9] Santo Tomás a veces indica esta noción con la expresión *esse commune* el cual está en el extremo opuesto del concepto de Dios, *esse subsistens* incomunicable que es la plenitud de perfección: "La frase *algo a lo cual nada se añade* puede entenderse de dos maneras: de una, cuando se trata de seres que por su naturaleza excluyen la adición, como la naturaleza del animal irracional excluye el entendimiento; y de otra, cuando la naturaleza de una cosa no exige que se le haga adición y así el animal en general no tiene entendimiento porque su naturaleza ni requiere tener entendimiento ni carecer de él. Pues bien en el primer sentido *esse* sin adición es el *esse* divino; en el segundo, *esse* sin adición es el *esse* común (*esse commune*)" (*S.Th.*, I, 3, 4 ad 1; cfr., *In l. De Causis*, lect. IX).

compuestos difieren realmente".c) "Pero sólo será verdaderamente simple lo que no participa del *esse*, no a modo de lo que inhirere sino subsistiendo...Esto uno, simple y sublime es el mismo Dios".

La "noción metodológica" del *esse* como "acto" del ente o como principio realizador de una formalidad o perfección real viene en un segundo lugar. En esta noción se determina la relación de la esencia al *esse* en vistas a la última determinación de lo real sea de lo finito en sí mismo, sea de lo finito respecto del Infinito. Este es el momento crucial en el que se diferencian las distintas filosofías y metafísicas. En la noción metodológica del *esse* es donde el *esse* expresa la actuación o realización de la esencia en algún orden determinado.Todas las metafísicas se estructuran según una dirección propia de acuerdo a la "cualidad ontológica" que en la realidad se le hace corresponder al *esse* como acto: el nacimiento y la diversificación de las metafísicas se ve en el paso que hacen desde la noción inicial o bien óntica y descriptiva del *esse* a aquella metodológica o bien ontológica y constitutiva.

En tercer y último lugar viene la "noción intensiva" de *esse*, siempre que se acepte con Santo Tomás (y Hegel[10]) que el *esse* como tal expresa la perfección absoluta y el plexo emergente de todas las perfecciones, las cuales se muestran como las participaciones del mismo *esse*. Esta noción es el punto de llegada y la conclusión de toda la especulación tomista la cual determina la "naturaleza metafísica" (¡la esencia!) de Dios como *esse* puro (*esse per essentiam, esse imparticipatum*) y de la creatura como *ens* (*esse per participationem*). El comentario tomista al Dionisio nos indica dos momentos en esta exaltación suprema del *esse*:

a) La "reducción formal" mediante la noción de participación, de todas las perfecciones al *esse*, en cuanto son llamadas "participantes" de la

---

[10] Acerca de la noción hegeliana de *Sein selbst*, en confrontación con la tomista, puede verse: *Dall'essere all'esistente*, II ed., Brescia 1965, especialmente p. 37 ss.

perfección suprema que es el *esse*: a tenor de los textos anteriormente referidos.

b) La "reducción real", mediante el binomio aristotélico de acto y potencia, de todas las perfecciones a nivel de "potencia" respecto del *esse* que es el acto por excelencia. Dentro de esta reducción se elabora la metafísica tomista en su característica original y diferencial: ésta representa el momento de la "asimilación mutua" y penetración en el tomismo del principio platónico y del aristotélico. Citemos algunos textos, comenzando por el comentario al Dionisio:

In I de div. nom., c. V, lect. 1: *"El mismo ser (ipsum esse) se compara con la vida y con otras perfecciones semejantes como lo participado a lo participante ..., y se compara con ellas como su acto (actus eorum)".*

De Pot. VII, 6: *"La esencia misma de la forma se compara al esse como la potencia a su propio acto".*

El siguiente texto nos brinda una fundación original: *Comp. Theol.*, c. 11, Item: "Todo acto que está antes que el último, está en potencia al acto último. *El acto último es el mismo esse*. Puesto que todo movimiento es un salida desde la potencia al acto, es necesario que el acto de todas las cosas sea aquel al cual tiende todo movimiento; y puesto que el movimiento natural tiende a aquello que es deseado naturalmente, es necesario que éste sea el último acto que todas las cosas desean. Éste es el *esse*. Es necesario pues que la esencia divina que es acto puro y último sea el mismo *esse*". La conclusión del texto nos indica la transformación realizada por Santo Tomás sobre el concepto clásico de *esse*: mientras que el platonismo consideraba el *esse* como la "primera de las cosas creadas", para el Angélico el *esse* es lo Increado y el Creador; mientras que el aristotelismo consideraba que el *esse* puro "nada es y nada significa", afirma Santo Tomás que el *esse* indica una formalidad en acto, ya sea finita o infinita.

Santo Tomás es muy explícito con respecto a esta convergencia resolutiva del principio platónico y del aristotélico: *"Todo participante se encuentra respecto del participado como la potencia respecto del acto" (Quodl.* III, q. VIII, a. 20*)*. Idéntica fórmula se ve en *C.G.* II, 53, 3° arg.: *"Todo participado se compara con el participante como a su acto"* (I, 75, 5 ad 4; Cf. *De subst. sep.* c. 3; *Comp. Theol.* c. 124)[11].

La consecuencia directa de esta doble resolución es la determinación propia de Dios según la convergencia (e identidad) de "esse subsistens" y de Acto puro, de manera que uno y otro -la cualidad (*esse subsistens*) de origen platónico y el Acto puro último, de origen aristotélico-, se fundamentan y explicitan entre sí: "Es necesario por lo tanto hacer una cierta común *resolución* en todos estos seres (que están debajo de Dios) según que cada uno de estos se resuelve en el intelecto en lo que es y su esse (*id quod est et in suum esse*)"[12].

Haciendo esta resolución es que brota en el Tomismo -a continuación de la determinación del *esse* como acto intensivo y de Dios como *esse subsistens* o sea *separado*, es decir la actuación del *esse* en su plenitud y pureza formal- la condición resolutiva de la creatura como *ens per participationem* mediante la composición real de esencia y *esse participatum* o *adhaerens* como *"actus substantiae"*. Entonces, en la tesis tomista de la distinción real de esencia y *esse*, el *esse* es también acto y sólo acto, aunque sea un acto participado y causado. Santo Tomás ha ofrecido a este *esse* un florilegio de atributos que no da lugar a falsas interpretaciones. He aquí algunos textos:

A) *El "esse" es el acto primero y último.*

In I Sent. d. 8, Exp. text.: "El *esse*... es el acto del subsistente".

---

[11] Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., p. 338ss.
[12] *De subst. sep.*, c. 9; ed. Taur. n. 94, p. 36.

Ibid., d. 33, q. 1, a. 1 ad 1: "En otro modo se dice *ser al mismo acto de la esencia*: como vivir que es el esse para los vivientes, así es el acto del alma; no el acto segundo sino el *acto primero*".

Ver., q.23, a. 4 ad 7: "El esse no significa un acto que sea una operación que pase a algo extrínseco que deba ser producido temporalmente, sino un acto como primero (*actum quasi primum*)".

C.Gent., I, 22: "Toda cosa es porque tiene *esse*".

S.Th., I, q. 3, a. 4, II°: "*El esse es la actualidad de toda forma o naturaleza*; en efecto la humanidad o la bondad no se significan en acto sino en cuanto significamos que ellas son (*eam esse*). Es necesario pues que el mismo *esse* se compare a la esencia como el *acto* a la potencia".

Ibid., q. 54, a. 1: "El esse es la *actualidad de la sustancia* o de la esencia".

De anima, a. 6 ad 2: "*El mismo esse es el acto último* que es participable por todos; él mismo empero de nada participa; de donde si hay algo que sea el mismo *esse* subsistente, como decimos de Dios, afirmamos que no participa de nada".

Comp. Theol., c. 11, Item: "*El acto último es el mismo esse*".

Quodl. XII, q. V, a. 5: "Digo que el *esse substancial* no es accidente, sino *actualidad de cualquier forma existente*".

B) *El "esse" es el acto más perfecto y más formal en sí mismo.*

In II Sent., d.1, q.I, a.1: "Lo primero material que es la materia prima y *lo primero formal que es el esse*".

C.Gent. I, 23: "Nada hay más *formal* y *simple* que el *esse*".

Ibid., I. 28: "*Toda perfección de cualquier cosa la tiene según su esse*; en efecto ninguna perfección tendría el hombre por su sabiduría si no fuera por ella sabio, y así en las demás cosas".

Ibid., II, 53: "El mismo esse es el complemento (*complementum*) de toda sustancia existente; en efecto cada cosa está en acto porque tiene esse".

S.Th., I, q.4, a.2, ad 2: "*Pero las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección de ser.* Según esto existen algunas cosas perfectas porque tienen de algún modo ser".

S.Th., I, q. 4, a.1, ad 3: "El mismo esse es *lo más perfecto de todas las cosas*; en efecto se compara a todas ellas como acto; pues nada tiene actualidad sino en cuanto es, de donde *el mismo esse es la actualidad de todas las cosas y hasta de las mismas formas. Por lo cual no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente*: en efecto cuando digo el ser del hombre o del caballo, *el mismo ser es considerado como formal y recepto*, mas no como aquello a lo cual compete ser".

Ibid., I, q. 7,a.1: "Pero aquello que es *máximamente formal* de todas las cosas es el mismo esse".

Ibid., q. 90, a. 2, ad 1: "*En el alma* es como lo material la misma esencia simple; pero lo formal en ella es el mismo esse participado".

De anima, a. 1, ad 17: "Aunque el mismo esse sea *lo más formal entre todas las cosas*, sin embargo es también lo más comunicable".

C) *El "esse" es el acto más íntimo y más profundo.*

In II Sent., d.1, q.I, a.4: "*El esse es más íntimo a cualquier cosa que aquellas cosas por las cuales el ser es determinado*, de donde también permanece habiendo sido removidas aquellas".

Pot., III, 7: "El mismo esse es el efecto más *universal, primero y más íntimo* que todos los otros efectos".

S.Th., I, q.8, a.1: "*El esse es lo más íntimo para cualquier cosa y lo que más profundamente inhiere, puesto que es formal con respecto a todas las cosas que son en la realidad*".

De Anima, a.9: "Entre todas las cosas, el esse es aquello que más *inmediatamente* y más *íntimamente* conviene a las cosas, según se dice en el libro De causis".

Quodl. XII, q.V, a.5: "Digo que el *esse sustancial* de la cosa no es un accidente sino la actualidad de cualquier forma existente, sea sin materia, sea con materia. *Y porque el esse es el complemento de todas las cosas*, de ahí es que el efecto propio de Dios es el esse".

Cierro esta breve enumeración con dos textos que me parecen los más completos y significativos de la doctrina en su totalidad: los textos ya citados pueden ser argumento para apoyar la autenticidad del primero de los que voy a transcribir que algunos (Mandonnet, Perrier) han intentado poner en duda.

El primer texto es de carácter expositivo de los atributos del *esse* como acto.

De natura accidentis, c. 1: "El esse es el acto del ente, mas este verbo "inesse" es el que designa la inherencia del accidente, por tanto el inesse en una cosa perfecta es propio del ser del accidente, que es necesario que sea extraño a la naturaleza de la cosa. En efecto no se significa por este inesse que el ser del accidente sea en el mismo ser de la sustancia, puesto que el *esse es lo más formal de toda cosa*, y por tanto el esse sólo conviene a lo existente por sí; pero la naturaleza del accidente es el inesse, o bien el inherir en la misma cosa... no está en el *esse* de la cosa como en un sujeto, pues el *esse es lo máximamente íntimo a la cosa*, sino en la misma cosa de la cual el esse es acto: este esse es sustancial, no accidental -del cual es

propio el ser por el que se denomina que el ente es en un segundo y no en el primer modo, como se dice en el V libro de la Metafísica. Y así en orden a constituir a la cosa en el género de ente, este esse es más formal que la misma forma de la cosa, que da el esse, o que la materia a la cual le es dado, y de cuya unión resulta el compuesto de quien es el esse como esse del ente. Por tanto más íntimo a la misma cosa, que es ente entre todas las otras cosas, es su mismo esse; y después de él, la forma por la cual la cosa tiene el mismo ser; y por último la misma materia, la cual aunque tenga fundamento en la realidad, sin embargo entre todas las cosas es la que más dista del mismo ser de la cosa"[13].

El segundo texto es de carácter doctrinal y nos muestra el trabajo de profundización de la dialéctica interior del *esse* como acto.

Pot., q. VII, a. 2 ad 9: "Una forma signada no se entiende en acto sino en cuanto está puesta en el esse. La humanidad o la igneidad pueden ser consideradas como existentes en la potencia de la materia, o en la virtud del agente o también en el intelecto: pero se hace existente en acto en cuanto tiene esse. De donde es manifiesto que esto que llamo esse es la actualidad de todos los actos *(actualitas omnium actuum)*, y por esto perfección de todas las perfecciones (*perfectio omnium perfectionum*). Pero no debe entenderse que a esto que llamo esse se le añada algo que le sea más formal y lo determine como a su potencia: un esse de este modo, es distinto según la esencia del aquel esse al cual se añadiría para determinarlo. En efecto nada puede ser añadido al ser que sea extraño al mismo, puesto que sólo es extraño para él el no-ente, el cual no puede ser ni forma ni materia. Por lo cual el ser no se determina por otra cosa, al modo como la potencia se determina por el acto, sino más bien al modo como el acto está determinado por la potencia. Pues en la definición de la forma también se pone la materia

[13] El texto es un resumen fiel y orgánico de las variadas características expresadas por separado en los textos precedentes. No se entiende entonces el juicio apresurado de Perrier. Defiende en cambio su autenticidad, además de Grabmann, el p. Pelster.

propia en lugar de la diferencia, como cuando se dice que el alma es acto del cuerpo físico orgánico. Y por este modo este esse se distingue de aquel esse en cuanto es de tal o de tal naturaleza. Y por esto dice el Dionisio (*De Div.Nom., c.V*) que aunque los vivientes sean más nobles que los existentes, sin embargo el esse es más noble que el vivir; los vivientes no sólo tienen vida, sino que junto con la vida también tienen el esse". El esse intensivo por lo tanto abraza todo el plexo de las perfecciones tanto trascendentales como predicamentales.

Estos textos sugieren importantes observaciones respecto de la semántica tradicional del *esse,* observaciones que nos obligan a realizar firme y urgentemente el propósito de volver a la terminología original de Santo Tomás.

A) No nos podemos contentar con describir el *esse* intensivo terminal tomista como "aquello por lo cual algo está puesto fuera de la nada y fuera de sus causas". De hecho, tal "positio extra causas" es en sí mismo el efecto de un acto de causalidad eficiente y así lo entienden -y con razón- los adversarios de la distinción real de "esse essentiae" y "esse existentiae", de esencia y existencia, a saber como la distinción entre el estado o modo de posibilidad y de realidad[14].

En la genuina posición tomista el término "existentia" no tiene ninguna relevancia metafísica y debe ser abandonado, si se quiere evitar una ocasión de equívocos. Lo mismo se puede decir de la terminología un poco más antigua de "esse existentiae"; pues aunque algún insigne tomista (p. ej. Capreolo) la ha usado preocupándose por permanecer fiel al significado auténtico del *esse*, sigue siendo verdad que el "esse existentiae" desde el

---

[14] Por este motivo se ve la complicación y el esfuerzo por defender la posición tomista realizado por Capreolo: "Digo que la esencia está fuera de la nada formalmente por el *esse*, en cuanto que la nada se opone al ente que es acto del existir; pero sin embargo, con esto concedo que la esencia misma esta fuera de la nada que se opone al ente que dice esencia de algún predicamento" (lib. I, d. 8, a. 1 art. 2 B: ad argumenta Aureoli; ed Paban-Pègues, I, 327, b).

punto de vista semántico coincide con la "existentia". Conservemos entonces las fórmulas originales de *quod est et esse, essentia et esse, forma et esse...*, si no encontramos traducción en las lenguas modernas, pero sobretodo conservemos el *esse* para indicar el *actus essendi* intensivo: evitemos cuidadosamente traducir este *esse* como "existencia". Se puede traducir acertadamente *esse* por "acto de ser" (*actus essendi*), siempre que se tenga la precaución de aclarar con precisión el sentido de esta expresión.

El *esse* en su significado intensivo conserva la ambivalencia o la dialéctica de acto *primero* y *último*, como lo afirman los textos. Es el "acto primero" porque a él le compete la actuación en la esfera real de toda forma y naturaleza, las cuales no son por sí mismas en acto sino que sólo expresan una "capacidad de ser". Elevándonos de acto en acto, el *esse* se coloca como primero: como las formas accidentales son en virtud de la forma sustancial y del acto del compuesto al que se adhieren, así la forma y el todo existe en virtud del *esse*. El *esse* está, se nos permita la expresión, al inicio del proceso genético y constitutivo de la realidad en acto, respecto de los principios formales de lo real arrancándolo de la noche de la nada y de la posibilidad: como la luz del sol hace visibles (reales) los colores que la oscuridad de la noche tenía ocultos. El *esse* es también el "acto último", porque es el acto del ente subsistente completo: presupone por tanto la estructura del ente en sus principios constitutivos, sustanciales y accidentales... ya realizados en su orden[15].

B) El *esse* intensivo tomista, que es el nuevo principio metafísico, es el *acto* del ente participado como acto de la potencia que lo recibe. Tanto la forma cuanto el *esse* son y se pueden decir actos de la esencia: la forma en el orden de la determinación esencial (como la diferencia respecto del

[15] En este sentido puede confundir la expresión de Capreolo: "El esse es el acto primero en vía de resolución esencial, pero es el acto último en vía de composición" (Lib. I, d. 8, q. I, a. 2 B IV: ad argumenta Aureoli; ed. Paban-Pègues, I, 328 b). El *esse* no pertenece a la *resolutio essentialis*.

género en la definición) y el *esse* en el orden real o sea como principio actuante en la constitución del ente.

Por este motivo el *esse* es llamado en un sentido muy fuerte "complemento de la sustancia del existente" (*complementum substantiae existentis*) y es por lo tanto un "acto estático" (*actus quiescens*[16]) en el ente en cuanto es el acto realizante intrínseco. Es aquí donde cobran relieve y claridad las decididas expresiones que describen al *esse* como "[aquello que es] más formal y más simple, máximamente formal, formalísimo" (*formalius et simplicius, maxime formale, formalissimum*)..., expresiones que no pretenden de ninguna manera colocar al esse en la línea formal de la esencia, sino que quieren indicar al *esse* como acto único y exclusivo del ente en cuanto ente, en el sentido fuerte de la realidad en acto, según las expresión fundamental: *ente se toma del esse* (*ens sumitur ab esse*). Entonces, ya que el acto de ser (*esse*) no es comparable con los otros actos (las formas sustanciales y accidentales...), tampoco el así llamado concepto de *ens-esse* es comparable con los otros conceptos que se expresan mediante una definición que incluye dos contenidos; el concepto de *ens*, por el contrario, expresa la realidad en acto en función de la *relación* de la esencia al *esse* y es por lo tanto un concepto (¡si puede llamarse concepto!) que "converge" sobre la realidad singular, sea Dios o la creatura, la sustancia o el accidente, o más directamente sobre los singulares existentes. Esta "relación" (*habitudo*) de la esencia al *esse* es la que constituye el fundamento de la analogía. A partir de esto se puede observar que la terminología tradicional[17] de *ens nominali*

[16] En oposición al avicenismo de E. de Gante, a los Albertistas y al esencialismo extrinsecista (Nominalismo, Suárez, Molina, y la Escolástica decadente en general).

[17] Es también la terminología antigua, incluso de alguno de los más grandes tomistas, según la cual el *ens nominaliter* equivale a *habens essentiam*. Da testimonio de esto Escoto: "Los antiguos suelen decir que ente puede ser participio o nombre. Ens como participio significa lo mismo que *existente*, porque tiene significado de verbo del cual desciende. Ens como nombre aparentemente significa *habens essentiam*, en cuanto se divide en los diez géneros" (*Super I periherm.* q. VIII, in: *Jo. Duns Scoti, In universam Aristotelis Logicam Quaestiones*, Venetiis,

ter y de *ens participialiter [sumptum]* puede resultar útil aunque al mismo tiempo ambigua: es útil cuando es usada en el sentido indicado por Santo Tomás (p. ej. *Quodl.* II, q. II, a. 3): "*ens... ab esse* que pertenece a la cuestión an est" y "ens en cuanto designa la cosa (rem) a la cual compete el esse". Pero es ambigua, si los dos miembros son considerados como equivalentes a *essentia* y a *existentia* respectivamente y en sentido exclusivo: como sucede tanto en Suárez (quien opta por la esencia) o en Cayetano (que, como indicamos al comienzo, opta por la existencia y se arriesga de terminar muy cercano a Suárez, sin que le atribuyamos toda la responsabilidad de la difusión del formalismo metafísico en la escuela tomista). Si el concepto de *ens* expresa, como debe expresar, el sínolo y la relación de la esencia al *esse*, el *esse* y la referencia de la esencia al *esse* (de identidad o de distinción -Dios y las creaturas-, de pertenencia o inhesión -sustancia y accidente-) debe estar siempre presente porque el *esse* es lo *más formal (formalissimum)*. Pero se debe expulsar de la metafísica tomista la "existentia"[18], como término espurio y teoréticamente vacío.

En este contexto sería conveniente sustituir la terminología de *ens nominaliter* y *ens participialiter* por la de *ens materialiter* y *ens formaliter*: el termino *ens* es un participio sustantivado y por eso incluye siempre referencia al *esse*. El *ens materialiter* es el ente "pensado" como sínolo de esencia y *esse* y por eso indica el *esse* sólo "in actu signato" (como síntesis en acto pensada... que es el objeto de la metafísica); el *ens formaliter* indica en cambio el ente en acto "in actu exercito" (como "síntesis en acto de hecho" que es el objeto de la experiencia inmediata y científica)[19]. Queda claro que el concepto de *ens* sobre el que trabaja la metafísica, el *ens inquantum ens*, es el *ens nominaliter* o mejor aún el *ens materialiter sumptum*,

---

1610, 131, v).

[18] "*Une fois composés l'esse et l'essence thomistes, il n'y a pas d'être d'existence actuelle à expliquer*" (E. Gilson, *Cajétan et l'existence,* in "Tijdschr. v. Philos." XV, [1951], p. 272).

[19] Solamente en sentido impropio o sea como objeto de constatación; pues el conocimiento directo del plexo de esencia y *esse* es correlativo a la creación y corresponde sólo a Dios.

según el sentido que hemos indicado, aunque las dos expresiones de "ens-in-quantum-ens" y "ens materialiter sumptum" parecen en contraste: de hecho el *ens* se nos hace inteligible en sus modos y grados sólo por los modos y grados de la esencia, a los cuales corresponde el *esse* (finito-infinito, sustancia y accidente...). El "ens formaliter sumptum" no es objeto de ciencia, sino que es la misma realidad en acto y es objeto de experiencia (externa e interna) a la cual se dirige la reflexión y constituye por tanto el presupuesto continuo y el fundamento de la metafísica, como de toda ciencia o conocimiento reflejo, según la intencionalidad que le es propia a cada una. La metafísica tomista es reflexión sobre el *esse*, cuya presencia pone en acto a la conciencia y la ilumina en su camino para que aparezca la verdad como "manifestación del ser"[20].

C) La última cualificación del *esse* tomista obliga aún más a abandonar definitivamente la *existentia* y las tesis y terminologías que están conectadas con ella.

Leyendo que es el *esse* lo "más íntimo" a la cosa y no la esencia o la forma que determina al *esse*; que el *esse* se encuentra "más profundo"; que conviene a todas las cosas en el modo "más íntimo e inmediato...", se comprende porqué en los otros textos el *esse* ha sido llamado al mismo tiempo acto *primero* y *último*. Es acto "último" porque el *esse* actúa a un ente que presupone ya constituido en sí en su concreta singularidad la cual abraza no sólo los principios sustanciales sino también aquellos accidentales: el esse en el orden formal viene como a lo último, como después de todo aquello de lo cual depende, razón por la cual el *esse* es llamado... "*maxime formale, formalissimum*". Pero es también acto "primero" porque el ente está en acto porque el *esse* es *actus essendi*, como el hombre es racional por el alma espiritual. Es claro que tanto la esencia como el *esse* son causados

[20] "No existe duda alguna que la metafísica de Santo Tomás en su análisis más profundo no es un esencialismo sino una metafísica del *esse*" (L. de Raeymaeker, *L'être selon Aristote et selon S. Thomas*, in "Avicenna commemoration volume", Calcutta 1955, p. 131).

(creados y conservados) y no es el acto de *ser* participado el que causa la esencia a la cual está unido; pero la esencia de la creatura está unida (por obra del Creador) al *esse* propio participado por la constitución del ente finito, como la potencia al acto propio y constitutivo. Se comprende entonces porqué Santo Tomás señala al *esse* participado como "más íntimo" y "más inmediato" y "más profundo"... que la misma esencia porque es el término propio de la causalidad divina en el ente. Si Dios es más íntimo a las cosas que las mismas cosas, y el *esse* es su efecto propio, estático e inmanente al ente, entonces aquello que es más actual y presente en las cosas es el *esse* participado, en el sentido intensivo y exclusivo (como acto de la esencia) del que tratamos.

* * *

Ahora bien, si estas observaciones, como espero, han tocado el nudo de la cuestión, entonces es preciso llamar la atención acerca de dos tesis muy extendidas en la escuela tomista y que surgieron a partir de la confusión de la terminología de "esse essentiae - esse existentiae" mezclando la esfera formal con la real. Primeramente y sobretodo la muy difundida tesis que atribuye un *esse* propio (*actus essendi*) aún a los accidentes; luego la tesis atribuida a Cayetano y defendida hoy día por no pocos tomistas que enseña que la "subsistencia" del ente completo y principal que es la sustancia primera no viene dada por el acto de ser (*esse*) intensivo sino por un "modo" formal intermedio entre la esencia singular y la existencia.

En realidad, respecto de la primera tesis, en conformidad con los textos citados y según la exigencia de la metafísica de la participación debemos decir -y Santo Tomás lo dice muchas veces- que los accidentes no tienen un acto de ser propio diverso del de la sustancia, sino que su *esse* es el *inesse* o el inherir a la propia sustancia. Entre las exposiciones más completas, la compleja explicación que aparece en *Quodl.* IX, q. II, a. 3 nos puede facilitar el hilo para orientarnos en la comprensión de algunos textos tomistas que parecen en contraste con esta doctrina: "El *esse* se dice de dos modos...: en un modo según que es la cópula verbal que significa la composición que hace la inteligencia; por lo cual este *esse* no es algo en la realidad

sino sólo en el acto del alma que compone y divide ... En otro modo el *esse* se dice acto del ente en cuanto es ente, es decir que se denomina algún ente en acto en la realidad; y así el *esse* no se atribuye sino a las cosas que se contienen en los diez géneros; por lo cual el ente significado por tal *esse* se divide en diez géneros. Pero este *esse* se atribuye a algo doblemente: a) *en un primer modo como a lo que propia y verdaderamente tiene esse o es*; y ASÍ SE ATRIBUYE SOLAMENTE A LA SUSTANCIA POR SÍ SUBSISTENTE... b) *Pero todas las cosas que por sí no subsisten*, sino que (son) en otro y con otro, ya sean accidentes o formas substanciales o sólo cierta parte, *no tienen esse* de tal modo que ellas mismas sean, sino que *se les atribuye el esse*. c) De otro modo: como aquel *por el cual* algo es; como la blancura se dice *esse* no porque la misma subsista en sí, sino porque por ella algo tiene el ser blanco".

Y he aquí la aplicación de esta división: *"El esse propia y verdaderamente no se atribuye sino a la cosa por sí subsistente*: a ésta empero se atribuye el *esse* doblemente: un *esse* que resulta de estas cosas *(ex his)* a partir de las cuales se integra su unidad, lo que es propio del *esse* del supósito sustancial. Otro es el *esse* atribuido al supósito, distinto de las cosas que lo integran; el cual es el *esse sobreañadido*, *es decir el accidental*; como cuando se atribuye el ser blanco a Sócrates al decir Sócrtes es blanco". El texto nos brinda importantes precisiones.

a) El texto habla expresamente de un *esse substantiale* y de un *esse accidentale superaddditum*, ¿pero en qué sentido? Debemos observar, ante todo, que el problema que trata Santo Tomás aquí y en los textos paralelos es de semántica teológica ("*Si en Cristo hay un solo esse*"), aunque se presta egregiamente para nuestra discusión. Santo Tomás distingue claramente entre una real *pertenencia* del *esse* y entre una mera *atribución* del mismo: el *esse* como tal pertenece a la sustancia subsistente como se lee en el artículo citado: "...lo que verdaderamente es, se dice substancia en *I Phys.*". En la terminología más madura se dice que a la sustancia le pertenece el *esse ut quod* (habet esse); mientras que a la esencia, a la forma sustancial y a los accidentes se lo atribuye *ut quo* (substantia habet esse): "El *esse* pertenece a la naturaleza y a la hipóstasis: a la hipóstasis como a *aquello* (*quod*) que

tiene esse; a la naturaleza empero como a aquello *por lo cual* (*quo*) algo tiene esse; en efecto la naturaleza se significa por modo de la forma, la cual se dice ente porque por ella algo es, como por la blancura algo es blanco, y por la humanidad es alguien hombre"[21].

b) El contexto donde aparece esta terminología tomista es teológico, aunque perfectamente apropiado para esclarecer definitivamente nuestro problema: en Cristo se encuentran unidas dos naturalezas, la divina y la humana, pero en un solo "suppositum" que es la Persona divina del Verbo, y Santo Tomás atribuye el *esse* al *suppositum* divino (ut quod) diciendo que "*...el esse es aquello en lo que se funda la unidad del supósito,* de modo que una multitud de esse perjudicaría la unidad del ser" (*l. c.*, ad 2). Entonces, el atribuir el *esse ut quo* a los principios formales y a los accidentes (y a la naturaleza humana de Cristo) no afecta propiamente al *esse* al punto de multiplicarlo en sí mismo, sino que afecta propiamente al supuesto, pues las formas, los accidentes, etc., cualifican el supósito *para que* sea de este modo. Cuando Santo Tomás afirma: "...un esse y de un supósito"[22], habla de la pertenencia en "sentido constitutivo" de la distinción real de esencia y *esse*, y no de la atribución formal o funcional: el *esse ut quo*, en otras palabras, no multiplica el *esse* sino que supone el único acto de ser que es propio de la sustancia individuada (la hipóstasis subsistente: Pedro, Pablo...).

El *esse* en un sentido intensivo y constitutivo como *actus essendi* pertenece a la sustancia y sólo a ella y es aquello que actúa a la sustancia y la hace subsistir: *S.Th.*, I, 90, a. 2: *"Propiamente se llama ser (esse) a lo que tiene el esse (quod habet ipsum esse), como subsistiendo en su esse. De donde solamente las sustancias se dicen entes propia y verdaderamente; el*

---

[21] *S.Th.*, III, q. 17, a. 2. Cf. ad 1: "El esse le pertenece a la naturaleza, no como *habentem esse*, sino como aquello por lo cual algo es; a la persona o a la hypóstasis le pertenece como *habentem esse*". Esta unidad del *esse* (intensivo) y del *suppositum* es un punto capital para Santo Tomás: cf. al inicio: *In III Sent.* dist. 6. q. II, a. 1 ad 3; al final *Comp. Theol.* c. 212.

[22] *Comp. Theol.*, c. 212.

accidente, por el contrario, no tiene esse sino que por él algo es y por esta razón se dice ens". Sobre el carácter explícito de esta afirmación, los textos no dejan duda alguna[23].

Los tres límites fundamentales del ser que hemos distinguido en Santo Tomás (*esse logicum, essentia, esse = actus essendi*) nos han dado el fundamento y el espacio para delinear las tres nociones fundamentales del mismo *esse*, las cuales nos permiten armonizar los textos tomistas que, toda vez que se los coloca en un mismo plano semántico, resultan discordantes. El resultado de nuestra investigación ha sido la afirmación de la originalidad del *esse* como acto intensivo, como *primum metaphysicum* y núcleo genético de la metafísica tomista de la participación: esta reivindicación nos ha conducido a reservar el acto de ser (*esse*) para la sustancia y a considerarlo como principio formal del "subsistir". Contra estos dos importantísimos corolarios siempre se citan dos conocidos textos tomistas que han turbado (excesivamente, según nuestro parecer) a los discípulos del Angélico, pero

---

[23] Por ejemplo: *Ver.* 27, 1 ad 8: "Los accidentes, porque no subsisten, no tienen propiamente el esse; sino que el sujeto es de algun modo por ellos; de donde propiamente se dicen más bien del ente que ente (*entis quam entia*). Y por tanto para que algo esté de algún modo en el predicamento de accidente no se requiere que sea compuesto con la composición de lo real sino solamente por la composición de razón de género y diferencia". Cf. también el *De Pot.*, VII, 7 ad 7.

S.Th.,I, 45, 4: "El esse propiamente conviene a los subsistentes, ya sean cosas simples como las sustancias separadas, ya sean cosas compuestas como las sustancias materiales. En efecto, le conviene el ser a aquello que tiene ser (*habet esse*) y que es subsistente en su esse. Las formas y los accidentes y las otras cosas de este modo no se dicen entes como si las mismas fuesen, sino porque por ellas algo es". La doctrina está inspirada en Aristóteles: "*Cantidad, cualidad, y así por el estilo no son entes absolutamente.... Puesto que ente se dice como lo que tiene ser (quasi habens esse), y esto sólo es de la sustancia que subsiste. Mas los accidentes se dicen entes no porque sean sino más bien porque por ellos algo es.* Como la blancura se dice ser porque su sujeto es lo blanco. Por eso dice Aristóteles (*Met. XII*, 1, 1069 a 19ss) que no se dicen entes absolutamente sino entes del ente (*entis entia*), como la cualidad y el movimiento".

que son significativos para aclarar la validez de la interpretación que acabamos de delinear.

A) *C. Gentiles*, IV, 14: El célebre texto atribuye expresamente un *esse* propio a la relación y a todos los accidentes, distintos del *esse* de la sustancia. El contexto es teológico:

a) en Dios las relaciones trinitarias no implican que tenga un "esse dependens", porque en las tres Personas divinas se encuentra comunicada la misma e idéntica naturaleza divina;

b) en las creaturas, en cambio, los accidentes son "formas secundarias agregadas" y causadas por la sustancia;

c) el *esse* de los accidentes, por lo tanto, que es una emanación de la sustancia es el *esse* formal e indica, sin lugar a dudas, la esencia secundaria derivada de los accidentes;

d) el *esse* de la relación es entre todos los accidentes el más imperfecto porque, además de depender de la sustancia, presupone los otros accidentes que lo causan a modo de causa extrínseca.

a') "Pero aunque en Dios se coloque un ser-relación, no se sigue que en Dios haya algo que tiene el esse dependiente. Porque no hay en Dios ningun otro esse que la sustancia: en efecto lo que hay en Dios es sustancia. Así pues, como el ser de la sabiduría en Dios no es un esse dependiente de la sustancia, porque el esse de la sabiduría es el esse de la sustancia, así tampoco el esse de la relación es dependiente ni de la sustancia ni de algo exterior, porque también el esse de la relación es el esse de la sustancia".

b') "En nosotros en efecto las relaciones tienen un esse dependiente, porque el esse de aquellas es distinto del esse de la sustancia; de donde tienen un propio modo de ser según una propia razón, como sucede en los otros accidentes".

c') "Dado que todos los accidentes son ciertas formas sobreañadidas a la sustancia y causadas por los principios de la sustancia, es necesario que su esse sea sobreañadido al esse de la sustancia y dependiente del mismo; y tanto anterior o posterior es el ser de cada uno de ellos cuanto la forma accidental fuere, según su propia razón, más cercano a la sustancia o más perfecta".

d') "En razón de lo cual, aún aquella relación que inhiere realmente en la sustancia tiene un esse imperfectísimo y postrero; postrero ciertamente no sólo porque pre-exige el esse de la sustancia, sino también el esse de los otros accidentes a través de los cuales se causa la relación: como lo uno en la cantidad causa la igualdad y lo uno en la cualidad causa la semejanza; imperfectísimo además, porque la propia razón de relación consiste en que es hacia otro (*ad alterum*); de donde su esse propio que se añade a la sustancia, no sólo depende del esse de la sustancia, sino también del esse de algo exterior".

B) *Q. De unione Verbi Incarnati*, a. 4: "Si en Cristo hay un esse". El texto ha atraído la atención especialmente de parte de los suarecianos por oponerse a la noción tomista del *esse* como acto original. Pero la intención del artículo, que es el más breve de toda la cuestión[24] se manifiesta sin equívocos aún bajo una insólita terminología.

a) Las objeciones parecen que quieren conducir a un doble *esse*; pero el *sed contra* afirma categóricamente el *único esse*: "Lo que es uno *simpliciter* es *unum secundum esse*. Pero Cristo es uno *simpliciter* como se dijo más arriba (art. 3). Luego en él hay un solo *esse*".

---

[24] La excepcional brevedad del artículo (¡ni siquiera dos columnas!) por oposición a la amplitud de los otros de la misma cuestión recuerda la redacción del *Quodl.* XII (que es considerado un resumen) y hace pensar que es resumen de la disputa original.

b) El *corpus* del artículo expone en su primera parte la doctrina fundamental que ya conocemos: "Por lo mismo algo se dice uno y ente. En efecto el esse se dice propia y verdaderamente del supósito subsistente; por el contrario los accidentes y las formas no subsistentes, son dichas esse en cuanto por ellas algo subsiste: tal como la blancura se dice ente en cuanto por ella es algo blanco. Mas debemos considerar que hay formas por las cuales se da un ente no *simpliciter* sino *secundum quid*; tal como son todas las formas accidentales. Pero hay algunas formas por las cuales la cosa subsistente tiene *esse simpliciter*; puesto que ciertamente constituyen el esse sustancial de la cosa subsistente".

El texto nos sugiere que remarquemos algunos puntos principales. Sobre todo, la distinción -que me parece que es nueva- entre la pertenencia del *esse* a las formas accidentales y a las sustanciales, a las primeras del *ens secundum quid* y a las segundas del *ens simpliciter*. La observación indica que Santo Tomás considera el *esse* desde el punto de vista formal-funcional, por decirlo de algún modo: el Angélico intenta determinar cuál es la "realidad principal" en el Verbo encarnado y cuál es la realidad unida mediante la Encarnación. El objetivo del artículo es salvar la *unidad* de la persona divina del Verbo, después y a pesar de la Encarnación: "Mas en Cristo el supuesto subsistente es la persona del Hijo de Dios, que simpliciter se substantifica por la natura divina, pero no es substantificada simpliciter por la naturaleza humana; porque la persona del Hijo de Dios ya era aun antes de asumir la humanidad, y en nada ha sido aumentada o perfeccionada por la naturaleza humana asumida. Se substantifica el supuesto eterno por la naturaleza humana en cuanto es este hombre; y por lo tanto así como Cristo es *unum simpliciter* en razón de la unidad de supuesto y *dos secundum quid* en razón de las dos naturalezas, así tiene *un esse simpliciter* en razón del único esse eterno del eterno supuesto".

c) No hay duda que aquí tenemos una nueva terminología que puede causar una cierta confusión aunque no me parece insuperable, porque -como ya se dijo- el significado de *ens* y *esse* en Santo Tomás es por lo menos triple: *esse* lógico, *esse* formal (la esencia, la forma), *esse* actual (*el actus essendi*). La conclusión del artículo admite expresamente en el Verbo

Encarnado, además del *esse aeternum aeterni suppositi*, un "esse suppositi" temporal por respeto a la naturaleza humana asumida: "Hay empero otro esse de este supuesto no en cuanto es eterno sino en cuanto temporalmente se hizo hombre; el cual esse si bien no es un esse accidental puesto que *hombre* no se predica accidentalmente del Hijo de Dios, sin embargo no es el principal del supuesto sino secundario. Pero si en Cristo hubiera dos supósitos, entonces ambos supuestos tendrían un propio esse para sí principal; y así en Cristo habría simpliciter un esse doble".

d) Entonces en Cristo hay un único *esse suppositi*, si se toma al *esse* como acto constitutivo intensivo. Pero hay un doble *esse* si se toma al *esse* como "esse in actu" porque son dos las naturalezas según las cuales está en acto la Persona del Verbo, la divina y la humana: uno es el modo de "ser en acto" según su naturaleza divina y otro según su naturaleza humana. La respuesta única que da a las tres objeciones que intentaban demostrar un doble *esse* en Cristo nos confirma que se está hablando de un doble *esse* en sentido real-formal y no en sentido intensivo: "El esse de la naturaleza humana no es el esse de la divina", contesta decididamente el Angélico, al tiempo que añade: "Sin embargo no puede decirse simpliciter que Cristo sea doble según el esse; porque uno y otro esse no guardan el mismo respecto al supósito eterno (*quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum*)" (ad 1). Está diciendo que el único "suppositum aeternum" del Verbo connota o respecta (*respicit*) de diversa manera al ser y al obrar de la naturaleza divina y de la naturaleza humana: uno es un ser y obrar eterno, pero el otro, temporal. Queda claro que este *esse* temporal de la naturaleza humana de Cristo no es el *esse* constitutivo intensivo, que en la creatura es un acto participado por la esencia. La naturaleza humana de Cristo no tiene un *esse propio participado*: como acto de la humanidad asumida en Cristo está el mismo *esse* divino que es el *esse per essentiam* quien sostiene en el *esse* la naturaleza humana y coincide con la misma esencia divina común a las tres divinas Personas.

La certeza de esta exégesis está garantizada por el artículo precedente que prepara la terminología (a. 3: *Utrum Christus sit unum neutraliter vel duo*), donde se demuestra que Cristo es "uno simpliciter" y "doble secun-

dum quid" (in corpus); ser *uno y otro (aliud et aliud)* respecta a las dos naturalezas y no al supósito (ad 3) según el siguiente principio... "Porque el supósito de la naturaleza humana y divina en Cristo según que se toma dividido en su singularidad es uno y el mismo en dos naturalezas determinadas; *es simpliciter uno en sí mismo; pero secundum quid doble en cuanto tiene dos naturalezas*" (ad 5). El sentido formal del *esse* invade cada una de las respuestas a las objeciones[25].

Pero debemos saber que no se trata de un *esse formale* abstracto, en el sentido aviceniano, o sea de dos esencias en Cristo consideradas en sí mismas como prescindiendo del *esse* real: en este texto se presenta en Cristo la realidad de la unión hipostática en el actuarse concreto propio de cada una de las naturalezas, actuarse eterno en la divina, temporal en la humana. Pero si se entiende el *esse* como *existentia*, en el sentido ya tradicional aún en alguna parte de la escuela tomista, es difícil armonizar este texto con la distinción real de esencia y *esse* y salvar la coherencia de la síntesis especulativa del Angélico. Por el contrario, si se tiene bien en claro el concepto de *esse* constitutivo-intensivo que constituye la originalidad de la metafísica tomista, esta dificultad no existe y justamente esta misma cuestión (¡tan discutida!) *De unione Verbi incarnati* se encarga de disiparla. Santo Tomás cuenta con un concepto de *esse* que le permite evitar todos los escollos de las herejías cristológicas. La unión hipostática de las dos naturalezas se realiza en la única Persona del Verbo y por eso se da un único *esse suppositi*, el de la esencia divina que es idéntica al *esse*, dado que la distinción de las Personas divinas se da por las relaciones. El Verbo, que antes de la Encarnación era "unum et secundum essentiam et secundum esse", después de la Encarnación no es más "unum secundum essentiam" sino "dos", porque además de la naturaleza divina que tiene en común con el Padre y el Espíritu Santo abraza también la humana singular asumida en el seno de María. De este modo, la unión hipostática, aun terminada en la única Persona divina (y único *esse*), connota esta naturaleza singular asumida en el tiempo: "Y por lo tanto la unión no se entiende como circunscripta a la

[25] Cf. especialmente: ad 7, ad 10, ad 11, ad 12 y ad 14.

persona divina según que es una en sí ab aeterno, sino según que fue unida a la naturaleza humana en el tiempo"[26]. El doble *esse* que Santo Tomás afirma en este texto no indica ni puramente el *esse formal* de la esencia abstracta, ni el *esse* como acto intensivo que es el constitutivo actual del *suppositum*, porque las esencias o naturalezas de Cristo son "simpliciter duae" mientras que el *actus essendi* intensivo es simpliciter *unum*, idéntico a la esencia divina. La duplicidad *secundum quid* mira al aspecto dinámico del "esse-in-actu": "El esse es propio de la persona subsistente y de la naturaleza en la cual la persona subsiste, como teniendo el esse según aquella naturaleza"[27]. Sobre esta duplicidad dinámica del "esse-in-actu" se funda la duplicidad de las operaciones en Cristo y dado que es doble el *esse* formal sustancial divino y humano, también es doble la operación divina y humana[28]. En cambio el *principium quod*, la Persona divina del Verbo, es sólo uno porque uno es el acto de ser (esse) intensivo, el *esse per essentiam*, constitutivo formal de la esencia divina, que es el Acto puro, común e idéntico para las tres divinas Personas.

Si se mira al "*esse-in-actu*" se pueden admitir en Cristo dos *esse* sustanciales distintos, fundados en cada naturaleza, en la divina y en la humana; pero la actuación (¡si se puede hablar de este modo en materia tan difícil!) proviene del único "esse-actus" que es el *esse* intensivo o el "actus essendi" absoluto (*esse per essentiam*) que es idéntico a la naturaleza o esencia divina común a las tres divinas Personas. Así se esclarece la difícil expresión que aparece en el artículo en consideración: "El supósito eterno se SUSTANTIFICA (SUBSTANTIFICATUR AUTEM) por la naturaleza humana en cuanto es este hombre" (a. 4). Esta expresión se aclara con esta

---

[26] *Q. De Unione Verbi incarnati*, a. 1 ad 5.

[27] *Q. cit.*, a. 1 ad 10.

[28] "La acción es del supuesto según alguna naturaleza o forma; y así las acciones se diversifican no sólo según la diversidad de los supósitos, sino también según la diversidad de la naturaleza o la forma; así como en uno y en el mismo hombre una acción es el ver y otra el oír, en razón de las diversas potencias. De donde en Cristo, en razón de sus dos naturalezas, hay dos acciones aunque sea una la persona o la hipóstasis" (*Q. cit.*, a. 1 ad 16).

otra, bellísima, del último artículo: "Así como la visión informa al hombre mediante el ojo, así también la acción creada informa al supósito eterno mediante la naturaleza humana" (*Q. cit.*, a. 5 ad 13). El sentido buscado por el Angélico no deja lugar para la duda: *como* en toda naturaleza finita, además de la actualidad de la sustancia (la esencia substancial, la humanidad en Pedro...) se dan las formas accidentales y se habla de un único *esse* substancial y de muchos *esse* accidentales, tantos cuanto son los accidentes - *así* y con más razón, en la Persona divina de Cristo, porque es verdadero Dios y verdadero hombre, se pueden admitir dos *esse* substanciales, uno eterno e infinito, y el otro temporal y finito. Pero el *esse suppositi* (*esse actus*) es único y es el *esse subsistens* de la divinidad. En toda esta cuestión de terminología, cuya importancia me parece que fue exagerada por los adversarios del tomismo, el problema del *esse* como acto último intensivo no se trata directamente sino que sólo aparece como trasfondo para la defensa de la unidad del *esse* que es propio del "suppositum aeternum" de Cristo.

* * *

En la noción tomista del *esse* constitutivo-intensivo se realiza definitivamente la teoreticidad pura de la verdad en la convergencia, siempre buscada pero nunca encontrada ni antes ni después de Santo Tomás, de la forma platónica y del acto aristotélico: así como la forma es el acto de la materia en el orden formal, así y mucho más, el *esse* es acto de la esencia y de todas las formas en el orden real. Dios no es más la Forma simple y pura del Bien, aislada en la posesión de sí, ni la simple Vida o conocimiento absoluto que no vive más que de sí misma, sino que es el *esse purum* que todo lo sostiene y todo lo mueve y todo lo envuelve. Así como la forma *emerge* sobre la materia así el *esse* emerge sobre la esencia; y así como la forma se puede separar de la materia y ser solamente forma, así el *esse* se puede separar de la esencia y ser *esse* puro, *esse separatum*. Más aún, entre todos los actos, solamente el acto de ser (el *esse* intensivo) puede y *debe* ser separado y de entre todos los actos solamente el acto de ser puede y debe existir "separado". El principio del χωρισμός- ἐπέκινα que el pensamiento había aplicado a las Ideas (Platón) en referencia a la naturaleza, a la Vida

perfecta de Dios en referencia de las realidades sensibles y particulares (Aristóteles), había partido la realidad en dos, sin ninguna efectiva comunicación, tanto que la unidad del ser y de la verdad se veía comprometida y desaparecía. Aplicado al *esse*, como acto primero y último de los entes (Santo Tomás), el χωρισμός realiza al mismo tiempo la emergencia del Acto y la unificación de los entes que están en acto en el Acto puro absoluto que es precisamente el *esse subsistens*, que se presenta como el único acto autónomo y la única perfección a quien compete ser "separada".

Este principio de la "perfectio separata", de clara inspiración platónica, constituye para Santo Tomás el motivo dominante en su elaboración de la metafísica del acto aristotélico y como una obligada cadencia del profundo ritmo de su especulación: "Pero aquello por sí subsistente que sea el mismo esse no puede ser sino uno solo; como también una forma si se la considera separada no puede ser sino una. De donde se ve que aquellas cosas que son diversas por numéricamente son una en especie, porque la naturaleza de la especie en sí misma considerada es una. Como, pues, es una intencionalmente mientras es considerada en sí misma, así sería una según el ser si subsistiera o existiera por sí misma. Y la misma razón es para el género por comparación a las especies, hasta que se llegua al mismo esse que es universalísimo. El mismo esse por sí subsistente es solamente uno. Pues es imposible que allende el mismo haya algún subsistente que sea tan sólo esse: todo lo que es tiene esse. En cualquier cosa -fuera de lo primero- se encuentra el mismo esse como acto y la sustancia de la cosa que tiene el esse como potencia receptiva de este acto que es el esse"[29]. Los ejemplos preferidos por el Angélico son el del *calor* y el de la *blancura*: la continuidad histórica de los textos y la firmeza de las expresiones nos indican claramente la estrecha vinculación del ejemplo a su principio. El siguiente florilegio, aunque breve, intenta evocar el clima inigualable de esta especulación.

[29] *De Subst. sep.*, c. 8; De Maria, III, p. 233.

A) (CALOR SEPARATUS)[30]

De Ente et essentia, c. 5: "Es manifiesto que el esse en las creaturas es distinto de la esencia o quididad a no ser que tal vez haya alguna cosa cuya quididad sea su mismo esse; y esta cosa no puede ser sino una y primera porque es imposible que se dé la pluridad en algo salvo por adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en las especies, o porque la forma es recibida en las diversas materias, tal como se multiplica la naturaleza de la especie en los diversos individuos, o porque uno es absoluto y el otro es recibido en algo: *como* si hubiese cierto *calor separado* sería distinto del calor no separado por su misma separación. Pero si se pone alguna cosa que sea sólo esse de modo que el mismo esse sea subsistente, este esse no recibirá adición de diferencia porque ya no sería solamente esse, sino esse y alguna otra forma; y mucho menos recibirá adición de materia porque ya no sería subsistente sino material. De donde resta que tal cosa que sea su esse no puede ser sino una".

In II Sent., d. 16, q. I, a. 1 ad 3: "La conveniencia puede ser doble: o de dos que participan algo uno, y tal conveniencia no puede ser del Creador y de la creatura, como fue expuesto; o según que uno es por sí mismo absolutamente y el otro participa de su semejanza cuanto puede; *como* si afirmáramos que el *calor* existe sin la materia y que el fuego conviene con él de modo que participara algo del calor; y tal conveniencia puede ser de la creatura hacia Dios, porque Dios se dice ente en este modo que es su mismo esse; pero la creatura no es su mismo esse, sino que se dice ente como participante del esse; y esto basta para la razón de imágen".

---

[30] La referencia remota de la analogía metafísica del calor y del fuego procede de Aristóteles: *Metaph.*, II, 1, 993 b 24: el texto está como fundamente de la IV vía tomista (Cf. *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., p. 64 ss). La inspiración próxima viene sin duda de Avicena (AVICENNA, *Metaphysica*, Tr. VI, c. 2; ed. veneta 1508, fol. 92 vb). Tanto la analogía del *calor* como la de la *albedo* ya se encuentran en Teodorico de Chartres (cf. Comm. *De Trinitate* "Librum nunc", apud: W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*, Breslau 1926, p. 9).

Ver. 23, 7 ad 10: "La creatura no se dice que se conforma a Dios como participante de un una misma forma que ella participa, ya que Dios es sustancialmente la misma forma, de la cual la creatura es participativa por cierta imitación; *como si el fuego se asimilara al calor que existe separado por sí*"[31].

C. Gent., II, 52 Amplius: "El mismo esse compete al primer agente según su propia naturaleza: en efecto el ser de Dios es su misma sustancia, como fue demostrado arriba. Mas lo que compete a algo según su propia naturaleza, no conviene a otros sino por participación, como el *calor* (compete) a los otros cuerpos por el fuego. El mismo esse compete pues a todas las otras cosas por cierta participación del primer agente. Mas lo que compete a algo por participación no es su sustancia. Pues es imposible que la sustancia de algún ente -allende el primer ente- sea el mismo esse".

S. Th., I, q. IV, a. 2 secundo: "Dios es el mismo esse por sí subsistente; por lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser en sí. En efecto es evidente que si algo cálido no tiene toda la perfección de lo cálido, esto es porque el calor no es participado según una razón perfecta; mas *si el calor fuere subsistente de suyo* no le podría faltar nada de la virtud del calor. De donde, puesto que Dios es el mismo esse subsistente, nada le puede faltar de la perfección del ser"[32].

---

[31] Cf. *Pot.* VII, 7 ad 2: "La similitud de la creatura a Dios falla con respecto a la similitud entre dos cosas unívocas. En primer lugar porque no es (la similitud) por participación de una forma como en el caso de dos cosas cálidas por participación de un calor; en efecto esto que se dice de las creaturas y de Dios, se predica de Dios por esencia, mas de la creatura por participación; de modo que así tal similitud de la creatura a Dios se entienda cual es la de lo cálido al calor, no cual es de lo cálido a lo más cálido. En segundo lugar porque la misma forma participada en la creatura defecciona de aquella razón que es Dios; así como el calor del fuego defecciona de la razón de la virtud del sol, por la cual genera el calor".

[32] *De Causis,* lect. 12: "Algo se predica de algo de modo triple: de un modo *causalmente*, como *el calor del sol*; otro modo *esencialmente* o naturalmente como *el calor del fuego*; un tercer modo *según* cierta postergación, es decir cierta

Comp. Theol., c. 68, Adhuc: "Todo lo que tiene algo por participación, se reduce a aquello que lo tiene por esencia, como al principio y causa; como el *hierro encendido* participa el calor de aquello que es el calor por su esencia. Mas fue expuesto arriba que Dios es su mismo esse, de donde el esse le conviene por esencia; pero a todos los otros le conviene por participación: en efecto, de ningún otro la esencia es su esse, puesto que ser absoluto y subsistente por sí no puede haber sino uno, como fue demostrado arriba. Por tanto, es necesario que Dios sea la causa del existir de todas las cosas que son"[33].

B) (ALBEDO SEPARATA)[34].

In I Sent., d. 43, q. I, a. 1: "En efecto toda forma por su propia razón, si se la considera en abstracto tiene infinitud; *como en la blancura*

---

consecución o participación a saber: cuando algo no se tiene plenamente sino por un modo posterior y particular, tal como el calor se encuentra en los cuerpos elementales no en aquella plenitud según la cual se encuentra en el fuego. Así pues lo que es esencial en lo primero es participativo en lo segundo y en lo tercero; pero lo que es esencial en el segundo modo es en el primero ciertamente causal y en el último participativo; mas lo que es en lo tercero esencial es causal en lo primero y en lo segundo. Y por este modo todas las cosas son en todas las cosas" (Ed. Saffrey, p. 79s.).

[33] Textos paralelos: *Pot.*, III, 5 (probatio Philosophi); *C. Gent.*, III, 17 item., *S.Th.*, I, q. II, a. 3 (IV vía), q. 115, a 1 (Platónici). También, cf. *Lectura in Jo.* Prologus: "Algunos llegaron al conocimiento de Dios por la dignidad del mismo Dios y éstos fueron los platónicos. Consideraron pues que todo aquello que es según participación se reduce a algo que sea aquello por su esencia, como a lo primero y a lo sumo; tal como todas las cosas encendidas por participación se reducen al fuego que es por su esencia tal. Puesto que todas las cosas que son participan el esse y sean entes por participación, es necesario que haya algo en la cumbre de todas las cosas que sea él mismo esse por esencia, esto es, que su esencia sea su esse: y esto es Dios, que es suficientísima, dignísima, y perfectísima causa de todo el esse, del cual todas las cosas que son participan el ser".

[34] El ejemplo de la *blancura* parece sugerido por la terminología de *quod est et esse* del *De Hebdomadibus* de Boecio (Cf. *Quodl.* III, q. VIII, a. 20).

abstractamente considerada, donde la razón de blancura no está determinada a algo; pero la razón de color y la razón de ser están determinadas en ella y se contraen a una determinada especie. Y por esto aquello que tiene el esse absoluto y en ningún modo recibido en algo, antes bien él mismo es su esse, es infinito absolutamente; y por lo tanto su esencia es infinita y su bondad y cualquier otra cosa que se diga de él; porque ninguna de aquellas (perfecciones) se limitan a algo, como lo que es recibido en algo se limita a la capacidad del mismo".

*Ver.*23, 7: "En cualquier género hay uno primero que es la medida de todas las cosas que están en aquel género, en el cual se encuentra de modo perfecto la naturaleza del género, así *como la naturaleza del color en la blancura*, la cual por lo tanto es dicha la medida de todos los colores, ya que cada color se conoce en la medida que participa de la naturaleza del género por proximidad a la blancura, o bien por el alejamiento de la misma, como se dice en el libro X de la Metafísica. Y por este modo el mismo Dios es medida de todos los entes, como por las palabras del Comentador se puede encontrar en el mismo lugar".

In lib. De div. nom., c. V, lect. 1: "Toda forma recibida en algo se limita y se determina según la capacidad del recipiente; de donde este cuerpo blanco no tiene toda la blancura según todo el poder de la misma. Pero si existiera la blancura separada nada le faltaría que pertenezca a la virtud de la blancura. Pero todas las otras cosas como más arriba fue dicho tienen el esse recibido y participado y por tanto no tienen el esse según toda la virtud del ser, sino sólo Dios que es el mismo esse subsistente tiene el esse según toda su virtud; y por esto se dice Dios puede ser la causa del ser para todas las cosas. *Él mismo no es un existente en un cierto modo*, es decir según algún modo finito y limitado, sino que Él mismo universalmente e infinitamente *tomó en Sí mismo todo el ser y lo precontuvo* porque en Él preexiste como en la Causa y por Él se deriva a todas las otras cosas".

C. Gent., I, 43, Amplius: "Todo acto que inhiere en otro recibe la terminación de aquello en lo cual está, porque lo que es en otro está en aquel según el modo del recipiente: el acto que no existe en otro (*in nullo exsis-*

tens), no es limitado por nada; como *si la blancura fuese por sí existente*, la perfección de la blancura en ella no se determinaría para impedir que tuviera todo lo que de la perfección de la blancura puede ser tenido. Pero Dios no es acto de ninguna manera existente en otro, porque no es forma en una materia, como fue probado, ni su esse inhiere en forma o naturaleza alguna, puesto que él mismo es su esse como arriba fue expuesto; se sigue, por tanto que él es infinito".

S. Theol., I, 44, 1: "Ha sido mostrado más arriba (q.III, a.4), tratando de la divina simplicidad, que Dios es el mismo esse por sí subsistente. Y de nuevo fue mostrado (q. IX, a. 3 y 4), que el esse subsistente no puede ser sino uno; *como si la blancura fuere subsistente* no podría ser sino una; puesto que las blancuras se multiplican según los receptores. Queda por tanto que todas las otras cosas a partir de Dios no sean su esse sino que participan el esse".

Quodl. III, q. VIII, a. 20: "Sólo Dios es su esse como existiendo esencialmente en cuanto ciertamente su esse es su sustancia; lo cual no puede ser dicho de ningún otro; en efecto, el esse subsistente no puede ser sino uno, como *la blancura subsistente no puede ser sino una*. Por tanto es necesario que cualquiera otra cosa sea ente participativamente, de modo que una cosa sea en ella la sustancia que participa el esse y otra el mismo esse participado".

De Causis, lect. 4: "Luego debe ser considerado que si alguna forma o naturaleza es completamente separada y simple no puede en ella convenir la multitud, como *si alguna blancura fuere separada no sería sino una*: ahora bien, se encuentran muchas blancuras diversas, las cuales participan de la blancura. Así pues, si el esse creado primero fuese un esse abstracto como afirmaron los platónicos, tal esse no podría multiplicarse sino que sería solamente uno. Pero como el esse creado primero es un esse participado en una naturaleza intelectual, es multiplicable según la diversidad de los participantes" (Ed. Saffrey, 29ss.).

De Subst. sep., c. 13, Quarta ratio: "Es necesario que como su sustancia es su esse, así también su sustancia sea su entender o inteligencia, como también concluye el Filósofo en el libro 12 de la Metafísica. Por tanto como su sustancia es el mismo esse separado, así su sustancia es el mismo entender separado. Mas si hay alguna forma separada nada que pudiera pertenecer a la razón de aquella forma le faltaría; como si la blancura fuese separada, nada que se comprenda bajo la razón de blancura le faltaría".

Por todo esto podemos constatar que la filosofía posee por sí misma en el ser, su inicio y su término y el círculo metafísico queda perfectamente saldado: la distinción tomista de "essentia et esse" constituye el punto crucial para profundizar en la revolución copernicana realizada por el Angélico en el pensamiento cristiano y para permitir una confrontación válida con la dialéctica del *Sein* hegeliano. La superioridad del *esse* tomista respecto del acto aristotélico como del hegeliano se ve en que el *esse* actúa la realidad "mediante" un acto constitutivo que es la forma sin que se identifique con ella. Por eso puede estar "separado" de todo lo real y permanecer al mismo tiempo presente en lo más profundo de todo ser. Por nuestra parte podemos verificar una correspondencia adecuada de los dos órdenes de "separación" metafísica: como la forma, que es el acto de la materia, emerge como tal y puede existir sin la materia (las formas puras o sustancias espirituales), así -y con mayor derecho- el *esse*, que es el acto de la esencia y de la forma, emerge y se encuentra "separado" de toda esencia y forma particular. *Esse est,* es la única proposición analítica del real y es la misma "positio" de Dios: la realidad de todos los otros seres, desde los más insignificantes hasta los más nobles, es de naturaleza sintética y atestigua la libertad del Creador.

Según la terminología tomista la materia "termina" la forma al limitarla y dado que la forma "determina" la materia a su propia naturaleza, así la materia "limita" la actualidad de la forma: "Se determina en cierto modo la materia por la forma y la forma por la materia. La materia ciertamente por la forma en cuanto que la materia antes de recibir la forma está en potencia para muchas formas; pero cuando recibe una se determina por aquella. En cambio la forma se determina por la materia en cuanto la forma

en sí considerada es común para muchas cosas; pero por esto que es recibida en una materia, deviene la forma determinadamente de esta cosa[35].

La relación ontológica entre la materia y la forma, en la síntesis formal, resulta siempre a favor y para ventaja de la materia: "La materia se perfecciona por la forma por la cual se termina... La forma no se perfecciona por la materia, sino más bien se contrae de su amplitud por ella" (1. c.). La misma relación se repite en la síntesis real de esencia y *esse* con la diferencia que el *esse* es acto único en su orden y constituye por tanto el "status in quo" de la reflexión metafísica: aquí termina la primera etapa del camino del espíritu, etapa que cierra el movimiento de ascenso de los entes al *esse* refiriendo la multitud al Uno; la segunda etapa muestra el movimiento descendente desde el *esse* a los entes y aclara la intraneación *(l'intranearsi)* del Uno en la multitud y de la multitud en el Uno buscando, más allá de lo finito, el camino de la propia salvación.

* * *

Debemos admitir que en el pensamiento occidental la noción de *esse* como acto intensivo es propia de Santo Tomás: esta noción reivindica una originalidad absoluta tanto en su contenido como en su problemática. Esta misma noción de *esse* intensivo (*das erfülltes Sein*) como "primum et ultimum metaphysicum" reaparecerá en el momento más alto del pensamiento moderno con Hegel, quien no se aparta de Santo Tomás en cuanto al ritmo interior de la dialéctica que determina la estructura tanto del Infinito como de lo finito, aunque sabemos que el idealismo ha invertido la relación del ser al pensamiento: este encuentro del profundo ritmo teorético de estos dos pensamientos, que pueden ser colocados a las antípodas, tiene su raíz en la común derivación de Aristóteles y Proclo, que cada uno de los dos pensadores (Santo Tomás y Hegel) asimila y expresa en la atmósfera espiritual de su propia época, superando los antiguos límites por medio de una concepción de valor universal.

[35] *S.Th.*, I, q. 7, a. 1.

El momento teorético propio de la noción tomista está en su ambivalencia: por una parte en el entronque explícito -indicado por el mismo Santo Tomás- de tal concepción en la tradición greco-cristiana (aristotelismo y platonismo, Agustín, Dionisio, Hilario, Boecio, Damasceno, De Causis...), por otra, en la real superación del contenido propio de cada una de dichas concepciones. La tradición tomista generalmente ha reconocido la “continuidad temática” que emerge de la continua referencia que el texto tomista hace a las “fuentes” y la interpreta como una mera “identidad doctrinal” de Santo Tomás con las fuentes, y nada más. De este modo no han advertido el profundo trabajo de transformación realizado por la especulación tomista en la noción aristotélica gracias al cual el *esse* ha pasado de la indeterminación de su contenido y significado inicial a la plenitud de perfección de su significado final. Esta flexión o desviación se puede constatar históricamente en el progresivo abandono verificable también en la Escuela tomista[36] de la sobria terminología original de *quod est et esse*, de *essentia et esse* por fórmulas que se creyeron más claras, como aquella primera y ambigua de Enrique de Gante de *esse essentiae* et *esse existentiae*, y posteriormente la de *essentia et existentia*, difundida por quienes negaban la distinción real de *essentia* y *esse*. Lo que parecía una simplificación y clarificación semántica resultó en cambio, según se ve por sus efectos, una desviación pues ha llevado a la situación inextricable de que ninguna de las partes en lucha logre ver la raíz de su oposición y verdadero contraste.

Estas observaciones no quieren ser ofensivas para nadie, menos aún para quienes ven en el pensamiento de Santo Tomás la realización plena y más consistente de la “teoreticidad” del ser en el pensamiento cristiano. El mismo desarrollo del pensamiento moderno, que en nuestros días ha disuelto el ser en la historicidad del existente, hace más urgente y actual la vuelta a la auténtica dialéctica tomista del ser. Ella nació al alba del Humanismo moderno gracias a la convergencia superadora de las dos especulaciones

---

[36] Cf. *L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste*, Revue Thomiste, 1958, pp. 443-472. También en *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, p. 280ss.; ed. it. Torino 1961, p. 603 ss.

antitéticas del pensamiento clásico, Aristóteles y Proclo, de un modo no diferente de la que en el pensamiento moderno hará Hegel (y hoy Heidegger, a su modo) aunque estos últimos cierran en el interior del ser entendido como Pensamiento puro la presencia del Absoluto.

Traducción realizada del italiano
por el R.P. Lic. Elvio C. Fontana